

Wenn die Kultur vom Anderen spricht: die 'Environmental Humanities', die 'Natur' und antike Textressourcen

Christopher Schliephake

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Schliephake, Christopher. 2021. "Wenn die Kultur vom Anderen spricht: die 'Environmental Humanities,' die 'Natur' und antike Textressourcen." In *TextRessourcen: agrarische, soziale und poetische Ressourcen in archaischer und hellenistischer Zeit*, edited by Dominik Delp and Xenja Herren, 293–324. Hildesheim: Olms.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Wenn die Kultur vom Anderen spricht. Die „Environmental Humanities“, die „Natur“ und antike Textressourcen

Christopher Schliephake, Universität Augsburg

Abstract

The following essay looks at two central terms of current theoretical debates in the humanities: “culture” and “nature”. While humanism has conceptualized their relationship as a binary one since the Enlightenment, recent theories question the factual and ideological underpinnings of this presupposed opposition. Drawing on theories taken from the new interdisciplinary paradigm of the “Environmental Humanities” (including an “ecology without nature” and “cultural ecology”), the essay seeks to ask what ancient texts can add to the theoretical discussion and raises the question whether ancient culture was also characterized by a “nature”-“culture” divide. In this context, the essay understands ancient texts as resources for revisiting and re-conceptualizing long-held cultural assumptions.

Gleich zu Beginn seiner mittlerweile zum Standardwerk avancierten Monographie „Par-déla nature et culture“ macht der französische Anthropologe Philippe Descola die Beobachtung, dass „im griechischen Denken [...] die Menschen noch Teil der Natur [sind].“¹ Weit entfernt vom Entweder-Oder universalistischer Prinzipien, die Mensch und Nicht-Mensch bzw. Kultur und Natur einander gegenüberstellt, ist hier, so Descola, eine andere Kosmologie am Werk, in der sich der Mensch als integraler Bestandteil seiner Umwelt begreift. Erst in der Schöpfungsgeschichte des Christentums deute sich eine stärker anthropozentrische Weltansicht an, die die Sonderstellung des Menschen hervorkehrt und die der modernen Wissenschaft schließlich, in einer *longue durée*

¹ Hier zitiert in deutscher Übersetzung: Philippe Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*. Frankfurt a.M. 2013, 112.

der Ideen und Einstellungen, den Weg ebnet, die Naturgesetze zu studieren und sie (zumindest vermeintlich) technologisch beherrschbar zu machen.² Den modernen Dualismus zwischen „Natur“ und „Kultur“ macht er jedoch nicht allein an einem szientistischen Fortschritts- und Machbarkeitsglauben fest, sondern verortet ihn im Kulturbegriff, wie er von den modernen Human- und Sozialwissenschaften vertreten wird. Besonders anhand seiner eigenen Disziplin, der Ethnologie, macht Descola deutlich, inwiefern „Kultur“ entweder als Alleinstellungsmerkmal der menschlichen Spezies begriffen wird, in der sich Lebens- und Gesellschaftsformen institutionell, praktisch, rituell, symbolisch usw. verdichtet haben, oder aber in den Plural gesetzt wird, um zu zeigen, dass dieses vermeintliche Alleinstellungsmerkmal des Menschen zu teilweise völlig unterschiedlichen und konträren Existenzweisen führen kann ohne einer kulturellen Evolution oder einer Teleologie zu folgen.³ Ganz gleich ob man eher dem universalistischen oder relativistischen Kulturbegriff zuneigt, ist für Descola die Feststellung entscheidend, dass beide die „Natur“ als ontologische Entität konzipieren und ihr die Kultur gegenüberstellen. Descola geht es in seinem Werk um nichts geringeres, als jene moderne Ontologie zu hinterfragen und ihr seine Version einer Anthropologie gegenüberzustellen, die einerseits komparatistisch die verschiedenen kulturell bedingten Zugänge zur Welt analysiert und andererseits die Relationen zwischen Mensch und dem Nicht-Menschlichen zum wesentlichen Bezugsfaktor seiner Untersuchung erklärt, ohne hierarchische Ordnungsmuster (Mensch auf der einen, Natur auf der anderen Seite) festzuschreiben. „Natur“ und „Kultur“ sind bei ihm keine ontologischen Realitäten, sondern Analysekatégorien, die einem neuen, nämlich monistischen anthropologischen Weltverständnis den Weg weisen sollen.

Dies ist nicht der Ort, um Descolas Theorie einer ausführlicheren Diskussion zuzuführen, zumal sie hier nur stark verkürzt und abstrahiert wiedergegeben werden kann.⁴ Der Grund, sie dennoch an dieser Stelle

² Descola, *Natur und Kultur* (wie Anm. 1), 112–120.

³ Descola, *Natur und Kultur* (wie Anm. 1), 122–124. Descola vermeidet es dabei allerdings, selbst eine Definition von „Kultur“ zu geben.

⁴ Descolas Theorie wird oft in Verbindung mit den Schriften des brasilianischen Anthropologen Eduardo Viveiros de Castro diskutiert, dessen „multinatureller Perspektivismus“ zu einem der einflussreichsten Schlagworte der jüngeren Anthropologie geworden ist. Ähnlich wie Descola geht es Viveiros de Castro darum zu zeigen, wie vermeintlich

anzuführen, liegt im Gewicht, das den antiken Beispielen innerhalb Descolas Argumentation zukommt. Im Allgemeinen lässt sich nämlich konstatieren, dass die Antike im gegenwärtigen Umweltdiskurs eher eine Leerstelle markiert. Seit einigen Jahren hat sich um eben jenes von Descola aufgespannte Koordinatennetz zwischen Kultur und Natur ein Forschungsparadigma entwickelt, das mittlerweile unter dem Oberbegriff der „Environmental Humanities“ zusammengefasst wird.⁵ Die Environmental Humanities versammeln dabei nicht nur alle Kerndisziplinen der Human- und Sozialwissenschaften wie Geographie, Geschichte, Kulturwissenschaft, Philologie und Philosophie, sondern knüpfen auch vielfältige Anknüpfungspunkte zu Natur- und Lebenswissenschaften. In diesem stark inter- oder vielmehr transdisziplinären Ansatz geht es darum, die gegenwärtige Umweltkrise aus einem Blickwinkel zu betrachten, der ihre vielfältigen Facetten gleichermaßen berücksichtigt – diese umfassen ethische, ökonomische, biologische, kulturelle, philosophische, politische und soziale Aspekte, die keinesfalls von nur einer disziplinären Warte aus analysiert werden können. Zu diesem ökologischen Denkansatz, wie er etwa von Gregory Bateson mitbegründet wurde,⁶ dessen Einfluss sich auch bei Descola findet, kommt noch eine stärker politisch motivierte Agenda, die die Relevanz der Geisteswissenschaften in einem zunehmend kompetitiven akademischen Klima sichern und ihnen auch gesamtgesellschaftlich wieder mehr Gewicht sichern soll – etwa, indem vorherrschende (historisch gewachsene) Denkmuster und Grundeinstellungen zur Natur kritisch reflektiert und die ethische Komplexität der gegenwärtigen Umweltprobleme herausgestellt werden sollen. Obgleich es nicht an umweltgeschichtlichen Ar-

festgeschriebene abendländische Ontologien fragwürdig werden, sobald man ihnen Weltbilder indianischer Urvölker entgegenstellt, die etwa Tiere selbstverständlich als soziale Wesen betrachten, die nicht von der menschlichen Sphäre zu trennen sind. Dadurch wird, wie bei Descola, eine Typologie unterschiedlichster Weltbilder sichtbar. Vgl. etwa *Eduardo Viveiros de Castro*, *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago 2015.

⁵ Vgl. für einen guten Überblick über das Paradigma der Environmental Humanities: *Serpil Oppermann/Serenella Iovino* (Hrsg.), *Environmental Humanities. Voices from the Anthropocene*. Lanham, MD 2017. Sowie *Ursula Heise/John Christensen/Michelle Niemann* (Hrsg.), *The Routledge Companion to the Environmental Humanities*. London 2017.

⁶ *Gregory Bateson*, *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago 2000 [1972].

beiten fehlt und auch das Problem zeitlicher Tiefenstrukturen, beispielsweise aus geologischer Sicht, diskutiert wird, bleibt die Feststellung, dass eine Ausweitung des analytischen Programms der Environmental Humanities auf vormoderne Epochen bislang weitestgehend fehlt und der Fokus eher auf das sog. „Anthropozän“ gelegt wird,⁷ dessen Beginn meist um 1800 mit dem Aufkommen der Industriellen Revolution in-eins-gesetzt wird. Umgekehrt fehlt es aber genauso an einer Rezeption gegenwärtiger kulturwissenschaftlicher Theorien zu Umwelt und Mensch-Natur-Beziehungen innerhalb der Altertumswissenschaften.⁸

⁷ Der Begriff wurde im Jahr 2000 von dem Atmosphärenforscher Paul Crutzen und dem Ökologen Eugene F. Stoermer vorgeschlagen, um eine neue geochronologische Epoche zu beschreiben, in der der Mensch zu einem geologischen und meteorologischen Faktor geworden ist. Paul J. Crutzen/Eugen F. Stoermer, The 'Anthropocene,' in: Global Change Newsletter 41, 2000, 17–18. Wann der Beginn dieser „Menschenzeit“ zu anzusetzen ist und ob er überhaupt geeignet ist, um eine globale Epoche anthropogenen Einflusses auf die Erde zu beschreiben, ist dabei äußerst umstritten – auch da der Begriff Ungleichheiten und Hierarchien verdeckt, die der Industrialisierung, Modernisierung und Globalisierung inhärent sind (so wären für einen Europäer und einen indigenen Urwaldeinwohner ganz andere Einflussfaktoren auf die Umwelt vorzusetzen). Mehrere Kapitel in Oppermann/Iovino, Environmental Humanities (wie Anm. 5) sowie Heise/Christensen/Niemann, Environmental Humanities (wie Anm. 5) greifen diese Thematik auf. Für eine gute, eher populärwissenschaftliche Einführung zum ‚Anthropozän‘ vgl. Christian Schwägerl, Menschenzeit. Zerstören oder gestalten? Wie wir heute die Welt von morgen erschaffen. München 2012.

⁸ Eine Ausnahme bietet bislang der interdisziplinäre und internationale Sammelband: Christopher Schliephake (Hrsg.), Ecocriticism, Ecology, and the Cultures of Antiquity. Lanham, MD 2017 sowie die kurze Monographie Christopher Schliephake, The Environmental Humanities and the Ancient World. Questions and Perspectives. Cambridge 2020. Das soll nicht heißen, dass Fragen der Umwelt bislang in der althistorischen Forschung keine Rolle gespielt haben – ganz im Gegenteil. Es ist nur vielmehr so, dass die dezidiert kulturwissenschaftlichen Theorien, wie sie vom Ecocriticism und benachbarten Ansätzen in der Umweltphilosophie formuliert worden sind, bislang kaum rezipiert worden sind. Zu Fragen der Umweltgeschichte und der Interaktion zwischen politischer Macht und Natur gibt es eine Vielzahl von Studien, von denen nur einige wenige genannt werden können. Etwa William V. Harris (Hrsg.), The Ancient Mediterranean Environment between Science and History. Leiden 2013; Peregrine Horden/Nicholas Purcell, The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History. Malden, MA 2004; J. Donald Hughes, Pan's Travail: Environmental Problems of the Ancient Greeks and Romans. Baltimore 1994; Holger Sonnabend, Zwischen Fortschritt und Zerstörung: Mensch und Umwelt in der Antike. in: Schürmann, Astrid (Hrsg.), Physik. Mechanik. (Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften in der An-

Im Folgenden sollen zumindest Perspektiven für eine Annäherung zwischen Environmental Humanities und Altertumswissenschaften eröffnet werden. Ausgehend von einer Diskussion des theoretischen Spektrums der gegenwärtigen Umweltthematik soll dabei erörtert werden, inwieweit antike Texte herangezogen werden können, um den Diskurs um eine wichtige kulturhistorische Tiefendimension zu erweitern, die einerseits Traditionslinien im Umgang mit der Natur sichtbar werden lässt, die andererseits aber auch Unterschiede zwischen der Moderne und der Antike betont. Als Textressourcen verstanden bieten antike Schriften nicht nur einen Einblick in die symbolisch verdichteten Vorstellungswelten vergangener Zeiten, sondern bieten auch eine Ausgangsbasis, um ein Grundproblem der Umwelttheorie zu diskutieren, wie wir es eingangs aufgegriffen haben: Was heißt es, Kultur und Natur einander gegenüberzustellen? Kann man diesen Dualismus für die Antike voraussetzen oder gilt es, wie Descola es tut, einen ideengeschichtlichen Bruch festzustellen? Welchen Einfluss hätte dies auf unsere Lesart antiker Texte? Und wie könnten diese schließlich in ihrer Alterität für unseren heutigen Umweltdiskurs nutzbar gemacht werden? Diese Problemstellungen sollen im Folgenden beispielhaft anhand zweier wichtiger Stränge der kulturwissenschaftlichen Umweltforschung behandelt werden: der „Ökologie ohne Natur“ und der Kulturökologie.

I. Die Environmental Humanities und die „Natur“ als kulturelle (Text-)Ressource – eine Klärung der Begriffe

Vor der Diskussion der beiden theoretischen Stränge lohnt sich jedoch ein Blick auf die Begriffe, mit denen im Weiteren operiert wird. Durch Termini wie „Environmental Humanities“ – ein Wort für das es im Deutschen bislang keine Entsprechung gibt –, die „Natur“, deren Problematik bereits einleitend kurz aufgezeigt wurde, und Ressource wird ein semantisches Feld geöffnet, das von vorne herein Konnotationen aufruft, die kulturell vermittelt sind. So erfolgt ein geisteswissenschaftlicher Zugang zur Umwelt notwendigerweise über den Umweg von

tike 3) Stuttgart 2005, 118–128; *Lukas Thommen*, Umweltgeschichte der Antike. München 2009; *Gudrun Vögler*, Öko-Griechen und grüne Römer? Düsseldorf 1997; *Karl-Wilhelm Weeber*, Smog über Attika: Umweltverhalten im Altertum. Frankfurt a.M. 1990.

Texten, sie ist also sprachlich geformt und es muss zumindest offen bleiben, ob durch diesen anthropogenen Blickwinkel auf die Welt nicht doch automatisch ein Differenzraum eröffnet wird, den Descolas Anthropologie umgehen will. Denn auch wenn man Umwelt in den Plural setzt und sie im Sinne Jakob von Uexkülls als etwas versteht, das eine externe und interne Dimension hat, die von allen Lebewesen (ganz gleich ob Mensch oder Nicht-Mensch) geteilt und je unterschiedlich interpretiert wird, so gibt es doch einen Unterschied hinsichtlich der zugrunde liegenden semiotischen Muster:⁹ einzig der Mensch schafft sich durch Symbolwelten eine eigene Realität und selbst wenn man sich im Gefolge der posthumanen Philosophie von einem anthropozentrischen Blick auf die Welt lösen will, wird man nicht umhinkommen einzugestehen, dass man nicht aus seiner eigenen – menschlichen – Haut kann. Das soll nicht heißen, dass das Projekt der Environmental Humanities oder des Posthumanismus zum Scheitern verurteilt ist, sondern dass es produktiv sein kann, sich über die bestehenden Differenzen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Umwelten Klarheit zu verschaffen, um neue ethische Zugänge zur Welt zu entwickeln – schließlich suggeriert das Wort „Humanities“ ja bereits diese eigene geistes- und ideengeschichtliche Tradition, die es weiter zu pflegen gilt. Ich würde daher vorschlagen, die Environmental Humanities als einen innovativen, interdisziplinären Forschungsstrang zu definieren, der mit Hilfe geisteswissenschaftlicher Methoden und Theorien, anthropogene Zugänge zur (Um-)Welt analysiert und in ethisch-narrativen Operationen versucht, die Ebene des Nicht-Menschlichen und Nicht-Sprachlichen in menschlichen Symbolsystemen zum Ausdruck zu bringen – und zwar so, dass einerseits die interaktive, historisch gewachsene Wechselsei-

⁹ Zu Jakob von Uexkülls Umwelttheorie: vgl. v. a. *Jakob Johann von Uexküll, Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin 1909. Uexkülls Texte sind nicht nur in der Biologie zu einem wichtigen Referenzwerk geworden, sondern haben auch zur Entwicklung der sog. Biosemiotik beigetragen, die davon ausgeht, dass alle Lebensprozesse, angefangen von einzelnen Zellen, durch Kommunikation und Semiose charakterisiert sind – dass also, in Abwandlung des Aufsatztitels, nicht nur die Kultur, sondern auch die Natur beständig spricht und dass oft dem Menschen zugeschriebene Phänomene wie Kreativität und Kommunikationsfähigkeit jedem Leben inhärent sind. Vgl. dazu *Wendy Wheeler, The Biosemiotic Turn: Abduction, or, the Nature of Creative Reason in Nature and Culture*, in: Goodbody, Axel Rigby, Kate (Hrsg.), *Ecocritical Theory: New European Approaches*. Charlottesville 2011, 270–282.

tigkeit zwischen dem Menschlichen und dem Nicht-Menschlichen erkennbar wird und andererseits neue Modelle für einen verantwortungsvollen Umgang mit dem jeweils Anderen entwickelt werden.¹⁰ Dies ist lediglich eine Arbeitsdefinition, die im Folgenden weiter verfolgt werden soll und die auf den transkulturellen Charakter der Environmental Humanities verweist, der seinen Ausdruck nicht nur in der globalen (und globalgeschichtlichen) Perspektive des Feldes findet, sondern auch darin, dass beständig über die kulturelle Ebene hinaus gedacht werden soll.

Wie oben dargelegt, ist letzterer Punkt erklärungsbedürftig, denn wie soll über die menschlich geschaffene Kultur hinaus gedacht werden, wenn alles, was jenseits davon ist, doch nur unter kulturell vermittelten Kategorien fassbar ist? Dies ist eine komplexe Frage, die sowohl auf die historischen wie auch erkenntnistheoretischen Aspekte der modernen Umwelttheorie abhebt: denn der Begriff „Kultur“ wird, wie u. a. von Descola dargelegt, erst um 1800 grammatikalisch und semantisch autonom, er ist, trotz seiner antiken Wurzeln, ein genuin moderner Terminus; bis in die Frühe Neuzeit hinein bedarf er einer Genitivergänzung. Die andere Ebene betrifft den Modus des Unterscheidens, der in menschlichen Zeichensystemen angelegt ist und „Kultur“ und „Natur“ aufeinander bezieht, sie aber auch voneinander trennt.¹¹ Wie Albrecht Koschorke es kürzlich in seiner Erzähltheorie ausgedrückt hat, „beruht [...] sowohl [die] theoretische als auch narrative Schwingungsbreite, innerhalb deren sich die Natur/Kultur-Opposition, jedenfalls in ihrer modernen Ausprägung bewegt, auf der Mehrdeutigkeit der zugrundeliegenden Kategorien. Je nach dem Deutungsakzent,“ führt Koschorke weiter aus, „der auf das Attribut „natürlich“ gelegt wird, lässt sich die

¹⁰ Die italienische Philosophin Serenella Iovino hat für diese Perspektive den Begriff eines „nicht-anthropozentrischen Humanismus“ geprägt, den ich in diesem Zusammenhang äußerst treffend finde. Vgl. *Serenella Iovino*, *Ecocriticism and a Non-Anthropocentric Humanism. Reflections on Local Natures and Global Responsibilities*, in: Volkmann, Lorenz/Grimm, Nancy/Detmers, Ines/Thomson, Katrin (Hrsg.), *Local Natures, Global Responsibilities. Ecocritical Perspectives on the New English Literatures*. Amsterdam 2010, 29–54.

¹¹ Vgl. zu diesen Aspekten *Albrecht Koschorke*, *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie*. Stuttgart 2013, 353.

Menschheitsgeschichte als Gewinn oder Verlust, Fortschritt oder Niedergang schildern.“¹² Es sind also narrative Operationen, die dem Modus des Unterscheidens eingeschrieben sind und das Verhältnis zwischen „Natur“ und „Kultur“ jeweils symmetrisch oder asymmetrisch entfalten: Entweder betrachtet man die Differenz kulturalistisch und argumentiert, dass die „Natur“ ein kulturelles Konstrukt ist, dessen diskursive Beschaffenheit vom jeweiligen kulturellen Standpunkt aus abhängt; oder man nimmt eine naturalistische Position ein und sieht die „Kultur“ als etwas im Menschen natürlich Angelegtes, das von der nicht-menschlichen Lebenswelt eben nicht autonom ist – dieser Standpunkt mag auch von einem kulturellen Kontext abhängig sein, aber er setzt diesen nicht absolut und interpretiert den Menschen selbst als Naturwesen.¹³ Diese Dichotomie ist, von ihren Extrempositionen aus gesehen, so nicht haltbar, schon alleine weil menschliche Gesellschaften seit jeher natürliche und kulturelle Aspekte vereinen und hybride Gebilde darstellen, wo beständig „Prozesse der Naturalisierung und der Entnaturalisierung zu beobachten sind.“¹⁴ Einerseits greifen kulturelle Prozesse auf die nicht-menschliche Lebenswelt aus und fügen sie in ihren Zeichen- wie Ressourcenhaushalt (im ökonomischen Sinn) ein; andererseits bleibt das Nicht-Menschliche jeder menschlichen Bezugnahme vorgeschaltet und in seiner Essenz unverfügbar. In Anknüpfung an Koschorke lässt sich „Natur“ dementsprechend als „symbolischer Zugang zu einer Wesenheit“ definieren, deren „Unverfügbarkeit“ gerade bedingt, dass man sich ihr über kulturelle Operationen der symbolischen Erschließung nähern muss.¹⁵

In den letzten beiden Jahrzehnten hat sich v. a. der sog. „Ecocriticism“ zu einem zentralen literatur- und kulturwissenschaftlichen Paradigma entwickelt, das die Wechselbeziehung zwischen Kultur und Natur reflektiert und den Fokus insbesondere auf die Frage richtet, in wie

¹² Koschorke, Wahrheit und Erfindung (wie Anm. 11), 356.

¹³ Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung (wie Anm. 11), 356–362.

¹⁴ Koschorke, Wahrheit und Erfindung (wie Anm. 11), 367. Auf der Ebene der Umwelttheorie wird diese fast paradoxe Wechselwirkung oftmals in komplementären Komposita ausgedrückt, die die Mischformen aus Natur und Kultur zur Geltung bringen sollen. Ein Beispiel wäre Donna Haraways Konzept „natureculture“. Vgl. Donna Haraway, The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness. Chicago 2003.

¹⁵ Koschorke, Wahrheit und Erfindung (wie Anm. 11), 363.

weit die nicht-menschliche Welt Eingang in vom Menschen geschaffene Texte und Medien findet.¹⁶ Seit den Anfängen des Ecocriticism im Umfeld der Western Literature Association of America kann dieses Paradigma auf eine rasante Entwicklung zurückblicken, die es zu einem der dynamischsten und innovativsten Forschungsthemen der jüngeren Geisteswissenschaften macht und das mittlerweile weltweit, in vielfältigen internationalen und interdisziplinären Netzwerken diskutiert wird.¹⁷ Zum einen hat der Ecocriticism seit seinen Anfängen eine dezidiert politische Agenda, die die Relevanz der Geisteswissenschaften innerhalb eines zunehmend kompetitiven universitären und öffentlichen Klimas unterstreicht und kulturelle Alternativen zu rein ökonomischen und technologischen Weltentwürfen anbietet. Zum anderen kann er auch interdisziplinär als ein Gegendiskurs gelesen werden, der den überwiegend poststrukturalistischen und sozialkonstruktivistischen Modellen des ausgehenden 20. Jahrhunderts eine Sicht auf kulturelle Prozesse entgegenstellte, der die Welthaltigkeit von imaginativen Texten und menschlichen Bezugnahmen auf die Umwelt betont. Dementsprechend zeichneten sich frühe Arbeiten durch eine Betonung der Präsenz von Natur und Wildnis in literarischen Texten aus – eine Präsenz, die sich nicht auf eine kulturelle Konstruktion reduzieren ließ, sondern die auch innerhalb der Textwelten eine autonome Präsenz beanspruchen konnte. Diese zunächst motivgeschichtliche Perspektive wurde in

¹⁶ Nach der programmatischen Definition von Cheryll Glotfelty umschreibt der Terminus Ecocriticism „the study of the relationship between literature and the physical environment.“ Cheryll Glotfelty, Introduction: Literary Studies in an Age of Environmental Crisis, in: Glotfelty, Cheryll/Fromm, Harold (Hrsg.), *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Athens, GA 1996, xviii.

¹⁷ Siehe zu Geschichte und Entwicklung des Ecocriticism: Hubert Zapf, Introduction, in: Zapf, Hubert (Hrsg.), *Handbook of Ecocriticism and Cultural Ecology*. Berlin 2016, 1–16; sowie Scott Slovic, Seasick among the Waves of Ecocriticism: An Inquiry into Alternative Historiographic Metaphors, in: Oppermann, Serpil/Iovino, Serenella (Hrsg.), *Environmental Humanities. Voices from the Anthropocene*. Lanham, MD 2017, 99–111; und Ursula Heise, The Hitchhiker's Guide to Ecocriticism, in: PMLA 121.2, 2006, 503–516. Eine gute Einführung in das Feld bietet Greg Garrard, *Ecocriticism*. London 2012; sowie Ken Hiltner, der ein Kompendium aus wichtigen Aufsätzen der letzten Jahre zusammengestellt hat: Ken Hiltner (Hrsg.), *Ecocriticism. The Essential Reader*. London 2015. Neuere Sammelbände zeigen die Vielfältigkeit und weiteren Entwicklungsstränge des Feldes auf: Greg Garrard (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Ecocriticism*. Oxford 2014; und Louise Westling (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Literature and the Environment*. Cambridge 2014.

der Folge zunehmend zugunsten von neueren Ansätzen aufgebrochen, die in Anknüpfung an cultural und postcolonial studies, die Umweltphilosophie, den Ökofeminismus oder den „material turn“, einen weiter gefassten Begriff von Natur und Umwelt integrierte und Fragen von Verschmutzung, Umweltgerechtigkeit und Posthumanismus behandelte. Dabei wird zunehmend betont, dass die nicht-menschliche Welt zwar selbst als Akteur gesehen werden muss, dass aber auch die sprachlich-symbolische Mediatisierung der Wechselbeziehung mit dem Menschen mitbedacht werden muss, ohne in alte dualistische oder kulturalistische Positionen zurückzufallen. Der Begriff des Ecocriticism, wie er im Folgenden gebraucht wird, betrachtet vom Menschen geschaffene Texte dementsprechend als Raum der Reflexion, in dem beständig die anthropogene Wechselwirkung mit der jeweiligen Umwelt verhandelt wird und auch der nicht-menschlichen Welt eine Stimme gegeben wird, die zwar symbolisch artikuliert wird, die aber dennoch eine vom Menschen autonome Präsenz hat und als Akteur – nicht bloß als Setting – in den Texten selbst wirkt.

Das in diesem Band verfolgte Konzept der Textressourcen scheint mir vor diesem Hintergrund ein guter Begriff zu sein, um die sprachliche Verarbeitung von nicht-menschlichen Lebenswelten innerhalb eines kulturellen Kontexts zu betrachten. Umwelthistorische Untersuchungen haben zurecht betont, wie stark die Natur seit dem Neolithikum zu einer durch den Menschen berührten und veränderten Natur geworden ist, die geschichtlich gewachsenen Gesellschaften vor allem als materielle und ökonomische Ressource zur Verfügung stand. Erst in den letzten Jahren hat sich dabei eine Perspektive durchgesetzt, die die ökologischen Beziehungen und Vernetzungen zwischen politischer Macht und der Nutzbarmachung der Umwelt unterstreicht und die Natur als wesentlichen Bestandteil historischer Entwicklungen einbezieht.¹⁸ Zukunftsperspektivisch gewendet tritt diese Einsicht im immer präsenter werdenden Begriff der Ressourcenkonflikte oder -kriege auf den Plan.¹⁹ Die nicht-menschliche Lebenswelt wird dabei zu einer Form des Kapitals, das eingebunden in ökonomische Prozesse des

¹⁸ Vgl. dazu etwa *Joachim Radkau*, *Natur und Macht. Eine Weltgeschichte der Umwelt*. München 2012.

¹⁹ Vgl. etwa *Harald Welzer*, *Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird*. Frankfurt a. M. 2010. 15.

Wachstums und soziale Modelle des Fortschritts eine abrufbare Größe wird, die statistisch abgebildet und technologisch beherrschbar wird. Demgegenüber weist der Begriff der Textressource in eine andere Richtung – in seinem nicht ökonomischen und immateriellen Zuschnitt versteht er Ressource metaphorisch als etwas, das durch symbolische Verfügbarmachung im Rahmen eines menschlichen Zeichensystems werthaltig wird. Werthaltig meint dabei nicht etwa den nach ökonomischen Maßgaben bestimmbaren materiellen Wert einer Sache, sondern bezieht sich auf einen zunächst immateriellen, entpragmatisierten Raum der Reflexion, wo kulturelle und imaginative Prozesse beständig die jeweilige Lebenswelt abbilden und hinterfragen. Textressourcen beinhalten dabei sowohl eine historische Tiefendimension, insofern sie sich an einem intertextuellen Netz aus Bezügen orientieren, als auch eine ethische Metaebene erschließen, innerhalb derer über soziale Lebenswelten und interaktive Wechselbeziehungen zwischen menschlichen Handlungen und nicht-menschlicher Welt nachgedacht werden kann. Damit kann kulturelles Schaffen selbst zu etwas werden, das nutzbar gemacht werden kann – aber dies dezidiert nicht im Sinn, wonach es etwas wäre, das beliebig innerhalb einer utilitaristischen neoliberalen Agenda abgerufen werden kann, sondern indem kulturelle Texte innerhalb einer Lebenswelt gerade dadurch Wirkung entfalten, indem sie diese auf Defizite hin überprüfen und durch kreative Prozesse der Transformation von Wirklichkeit auf diese selbst einwirken und neue Zugänge zu ihr erschaffen. Textressourcen bilden demnach nicht die Realität ab, sondern sind ihrerseits Weltentwürfe. Dementsprechend erlauben sie es auch, Zugänge zur nicht-menschlichen Lebenswelt zu eröffnen und diese in einem entpragmatisierten Raum zur Geltung zu bringen, wo die vielfältigen Wechselwirkungen von menschlicher und nicht-menschlicher Sphäre reflektiert werden können, was von einer spezialisierten disziplinären Warte aus so nicht möglich wäre. Im Folgenden soll es um die Frage gehen, inwiefern antike Texte selbst eine Textressource darstellen, die innerhalb unserer modernen Umwelttheorien und -diskurse eine Wirkung entfalten, wobei sie sowohl eine Verbindungslinie zu vergangenen Lebenswelten darstellen wie auch eine Quelle der Andersartigkeit, die nicht nahtlos in unsere heutigen Bezugsrahmen integriert werden kann.

II. Eine „Ökologie ohne Natur“ – Wiederaufnahme einer antiken Weltsticht?

Antike Textressourcen können im modernen Umweltdiskurs auf mindestens zwei Ebenen ihre Wirkung entfalten, die es im Weiteren näher zu erläutern gilt. Die erste Ebene betrifft die theoretische Frage nach der Kultur-Natur-Dichotomie und der Entwicklung einer Ontologie, die diese, wenn nicht vollends überwinden, dann wenigstens ansatzweise re-konzeptualisieren kann. Im Kontext der „Environmental Humanities“ haben in jüngster Zeit zunehmend posthumane Ansätze an Bedeutung gewonnen, die die hierarchische Kosmologie der biblischen Schöpfungsgeschichte und des anthropogenen technologiebezogenen Machbarkeitsdenken in Zweifel ziehen und ihr eine fast horizontale Perspektive auf die Biosphäre gegenüberstellen, wo die Menschen als nahezu gleichgeordnet mit den anderen Lebewesen und physischen Phänomenen der Welt erscheinen. Der Mensch mag zwar in diesen Haushalt eingreifen und manchen Tieren oder materiellen Entitäten eine Funktion zuschreiben (und sie dadurch zur Ressource machen), aber aus Sicht des posthumanen Denkens reagieren diese Wesen oder diese Materie auf die Präsenz des Menschen. Sie sind keineswegs passiv, sondern agieren in einem vom Menschen losgelösten Einflussbereich – so führen anthropogene Treibhausgase zu Klimaeffekten, die ihrerseits Rückwirkungen auf Funktionskreisläufe der Natur wie den Meeresspiegel, die Atmosphäre o.a. haben und die nicht mehr zwingend der Kontrolle des Menschen unterliegen. Der englische Philosoph Timothy Morton hat für diese Wechselwirkung den Begriff „Hyperobject“ geprägt und in seinem Konzept einer „Dark Ecology“ oder eine „Ecology without Nature“ für eine Loslösung vom Begriff der „Natur“ plädiert.²⁰ Nach ihm ist die Begriffsgeschichte der Natur seit dem 18. Jahrhundert mit romantischen Überschreibungen überlagert, die einem idyllischen Naturbild nachhängen, das es spätestens seit der Industrialisierung so gar nicht mehr geben kann und das die ökologische Krise sogar noch verschärfen kann – etwa indem es die anthropogene Fantasie einer beeinflussbaren, ressourcenfördernden Entität nährt. Vielmehr gilt es, nach Morton, kulturell vermittelte Vorstellungen von der Natur

²⁰ Timothy Morton, *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*, Cambridge, MA 2007; und Timothy Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis 2013.

zurückzulassen und einer radikalen ökologischen Sichtweise zu folgen, wonach alles so stark vernetzt ist, dass man nicht zwischen verschiedenen Ebenen der Existenz oder der Umwelt unterscheiden kann. Mortons Konzept hat eine erstaunliche Breitenwirkung entfaltet und wirkt mit seinen auf den ersten Blick griffigen Schlagworten bis in die Populärkultur hinein. Allerdings muss man an seiner Sichtweise kritisieren, dass Mortons Konzepte die Tendenz haben, menschliches kulturelles Schaffen, Naturphänomene, Materie usw. so sehr miteinander zu vermischen, dass am Schluss ein Amalgam herauskommt, dem es an analytischer Schärfe fehlt. Denn wenn Menschliches und Nichtmenschliches so stark ineinander greifen wie in seiner Theorie, läuft man unwillkürlich Gefahr einer epistemologischen und ontologischen Unschärfe Vorschub zu leisten, die ethisch gesehen zu höchst problematischen Schlussfolgerungen führen kann: Wo bleibt etwa die menschliche Verantwortlichkeit, wenn sich nicht mehr zwischen menschlicher Handlungsmacht und Effekten von „Hyperobjects“ und anderer nicht-menschlicher Entitäten unterscheiden lässt?²¹

Eine „Ökologie ohne Natur“ wird in etwas anderer Schattierung und mit anderer Stoßrichtung auch vom französischen Philosophen Bruno Latour vertreten, der als einer der Gründerväter des „material turn“ gelten kann. Auch er vermeidet den Begriff der Natur und setzt an seine Stelle die Vorstellung eines „Netzwerks“, aus politischen Institutionen, sozialen Akteuren, worunter auch Dinge fallen,²² sowie eine sich beständig verändernde Konstellation von Kontingenz, auf die es zu reagieren gilt und die die Interaktion der verschiedenen Punkte dieses Netzwerkes verbinden. Nach Latour gab es nie eine Praxis der Trennung menschlicher von nicht-menschlichen Wesen. Politisches Handeln, so seine Prämisse, wie er sie etwa in seinem mittlerweile zum Klassiker gewordenen Buch „Wir sind nie modern gewesen“ formuliert hat,²³ hat sich schon immer auf Dinge bezogen, auf Naturkatastrophen, auf Wetterphänomene, auf Rohstoffe und Lebensmittel. Ressourcen als

²¹ Für eine kritische Diskussion von Mortons Konzept siehe etwa *Ursula Heise*, Review of *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*, by Timothy Morton, in: *Critical Inquiry* 41.2, 2014, 460–461.

²² Zum Begriff der „agency“ bei Latour siehe *Bruno Latour*, *Agency at the Time of the Anthropocene*, in: *New Literary History* 45, 2014, 1–18.

²³ *Bruno Latour*, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt a. M. 2008 [1991].

nicht-menschliche Akteure veranlassen die Menschen zu Handlungen und wirken auf deren Subjektivität ein. Bei Latour kommt es zu einer netzwerkartigen Aufspaltung von Handlungsmacht, die auch eine Neukonzeptualisierung des Politischen nach sich zieht bzw. diese verlangt: denn die ökologische Krise betrifft menschliche und nicht-menschliche Wesen gleichermaßen und da es gerade im „Anthropozän“ eine ständige Beziehung der Ausweitung der Beziehungen zwischen beiden gibt, ist die notwendige Konsequenz ein „Parlament der Dinge“, ein Ort, an dem die Repräsentanten der jeweiligen Dinge, der nicht-menschlichen Wesen, die Interessen mit denen der menschlichen Akteure aushandeln.²⁴ Latours Akteur-Netzwerk will dabei nicht nur die Dichotomie zwischen Kultur und Natur aufheben, sondern auch zwischen Subjekt und Objekt – demnach kann ein Mensch zwar eine bestimmte Sache seiner Umwelt nutzen, ihr einen Wert beimessen und als Ressource betrachten, aber umgekehrt wirkt diese Sache auf ihn (oder sie) zurück. Im Rahmen der ökologischen Krise lässt sich nach Latour beobachten, wie nicht-menschliche Akteure die Menschen zu Handlungen veranlassen und deren Subjektivität verändern – beispielhaft konnte man das am Diskurs um das Ozonloch betrachten, das die Menschen zu Handlungen herausforderte, etwa auf den Einsatz von bestimmten Chemikalien zu verzichten. Bei Latour ist gerade das Vorhandensein eines menschlichen bzw. kulturellen Diskurses um das Ozonloch der Beweis, dass es real existiert – denn nicht Diskurse konstruieren oder erschaffen die Dinge der Welt, sondern haften sich umgekehrt an diese an. D. h. die Welt der nicht-menschlichen Dinge ist der Diskurswelt der Menschen vorgeschaltet, wobei beide beständig aufeinander einwirken.

Die Kritik an Latour und seinen Schriften ist so vielfältig wie die Zahl seiner Anhänger und philosophischen Jünger. Wie bei Morton könnte man Latours Begriff des Politischen einer Überprüfung unterziehen; ebenso ist die ethische und moralische Tragweite seiner Theorie keineswegs klar – etwa, wenn es um Wertekonflikte geht zwischen Menschenrechten auf der einen und den Rechten nicht-menschlicher Wesen auf der anderen Seite. Und auch die Frage, ob bei der Repräsentanz des Nichtmenschlichen nicht doch eine menschliche Ebene eingeflochten ist, ist keineswegs klar beantwortet – so erlangen Dinge oft erst

²⁴ Bruno Latour, *Das Parlament der Dinge*. Frankfurt a. M. 2001 [1999].

dann ihre Sichtbarkeit, wenn sie sich auf die menschliche Lebenswelt auswirken bzw. in menschlichen Bezugsrahmen mit Bedeutung versehen werden. Das Anthropogene scheint eine weitaus wichtigere Bezugsgröße zu sein, als Latour eingestehen will. Dennoch sind seine Theorien als wichtige Interventionen im gegenwärtigen Umweltdiskurs zu verstehen, die zur Auseinandersetzung herausfordern und neue Sichtweisen auf die Interaktionen zwischen den Lebenswelten eröffnen. Dies ist auch der Fall bei Latours eigener intertextueller Anknüpfung an ein wesentliches geistesgeschichtliches Motiv, das in der Moderne im Kontext der Umweltdebatten eine neue Relevanz erlangt hat, nämlich „Gaia“. Latour spielt mit dem Begriff nicht nur auf vormoderne Vorstellungswelten an, wie man sie etwa in der griechischen Mythologie in der Figur der großen Erdmutter findet, sondern zugleich auf die wegweisende „Gaia-Hypothese“ des Chemikers James Lovelock. Lovelock entwickelte in den 1960er und 1970er Jahren ein Modell, wonach Organismen und anorganische Umwelten auf der Erde interagieren und ein komplexes System aus selbstregulierenden Mechanismen der Lebenserhaltung darstellen.²⁵ Biosphäre und Erdoberfläche werden bei Lovelock selbst eine Art Lebewesen verstanden, das die Fähigkeit zur Selbstregulation und zu dynamischen evolutionären Prozessen enthält, die Leben nicht nur erhalten, sondern neu hervorbringen können. Diese stark biologische, ökologische und geophysiologische Sicht ist bei Latour um sozio-politische Aspekte erweitert und in seine Akteur-Netzwerk Theorie eingegliedert. Gaia umschreibt für Latour die Grenzen menschlicher Spielräume auf Erden und gleichzeitig einen Raum (möglicher) Handlungen, der weder mit der Natur oder der Kultur korreliert, sondern losgelöst von diesen Sphären operiert. Als „metamorphe Zone“ beschrieben wird Gaia mit einem Raum gleichgesetzt, an dem eine „Metamorphose“ jeglicher Handlung oder jeglicher Bedeutung vorgelegt ist und wo aus möglichen Aktanten schließlich Akteure werden.²⁶ Handlungsmacht ist demnach ein Charakteristikum der Erde (und der irdischen Materialität) per se. Latour geht es mit diesem Konzept darum weder einem Anthropomorphismus (z. B. in Form einer Übertragung menschlicher Attribute auf nicht-menschliche Akteure) noch einem

²⁵ Vgl. James Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford 2000 [1979].

²⁶ Bruno Latour, *Agency at the Time of the Anthropocene* (wie Anm. 22), 15.

Animismus (z. B. indem man von der Erde als einem lebenden Organismus spricht) das Wort zu reden, sondern jeglicher modernen Dialektik, die Natur und Gesellschaft irgendwie aufeinander bezieht oder vereint, von vorne herein einen Riegel vorzuschieben: es geht um eine neue Konzeption von Politik, wo nicht autonome Freiheit im Zentrum steht, sondern die Notwendigkeit kosmopolitischen Handelns im Angesicht der ökologischen Krise.²⁷ Es ist auch sein Versuch, ein vormodernes Denken mit den Notwendigkeiten politischen Handelns im Zeitalter des „Anthropozäns“ zu verbinden:

*“Gaia [...] is the Earth understood not as system but as what has a history, what mobilizes everything in the same geostory. Gaia is not Nature, nor is it a deity. In order to face a secular Gaia, we need to extract ourselves from the amalgam of Religion and Nature. It is a new form of political power that has to be explored through a renewed attempt at political theology composed of those three concepts: demos, theos and nomos. It is only once the multiplicity of people in conflicts for the new geopolitics of the Anthropocene is recognized, that the ‘planetary boundaries’ might be recognized as political delineations and the question of peace addressed.”*²⁸

Latours Terminologie weckt unwillkürlich Assoziationen an griechische Staatsphilosophie und eine politische Theorie, die bis in die Antike zurück reicht. Dennoch tut sie dies nicht im Sinne einer klaren Traditionslinie, sondern die Differenzen sind mindestens ebenso entscheidend wie die Rezeption an sich: Latours „Gaia“ will eben gerade keine Gottheit sein oder eine mythologisierte Chiffre, die esoterische Natur-Konzeptionen reproduziert, sondern eine dezidiert neue Kategorie, die der Tatsache Rechnung trägt, dass es im „Anthropozän“ keine Trennlinien mehr zwischen Mensch und Nicht-Menschlichem gibt – und dass daraus neue Formen der politischen Teilhabe und Repräsentation erwachsen (bzw. eine „political theology“ entsteht).

Wenn man nun auf einen der frühesten Texte der archaischen griechischen Literatur schaut, nämlich Hesiods *Theogonie*, dann wird schnell ersichtlich, worin gewichtige Unterschiede zwischen Latours

²⁷ Bruno Latour, *Agency at the Time of the Anthropocene* (wie Anm. 22), 16.

²⁸ Dies ist eine Passage aus einer englischen Kurzbeschreibung von Latours Gifford Lectures an der University of Edinburgh im Jahr 2013. <http://www.bruno-latour.fr/node/487>, zuletzt geprüft: 16.1.2016. In Buchform sind diese bearbeitet unter dem Titel *Bruno Latour, Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge 2017 erschienen.

und Hesiods „Gaia“ bestehen. In Hesiods *Theogonie*, die die Entstehung der Götter und der Dinge schildert und eine voll entwickelte Kosmogonie bietet, umfasst Gaia sowohl den festen Erdkörper, auf dem alles Leben wohnt, als auch die anthropomorphisierte uranfängliche Gottheit, die die erste Generation der Götter sowie Himmel, Berge und Meer hervorbringt.²⁹ Gaia ist hier sowohl Person (als Teil des Götterwohnsitzes Olymp) als auch Abstraktion (als Ausdruck von auf die Materie einwirkender Naturgewalten). Dennoch deutet sich hier noch keinerlei naturalistische Erklärung von Naturphänomenen an, wie sie später bei den ionischen Philosophen oder hippokratischen Ärzten zu finden ist, sondern die Phänomene werden als Eingriffe des göttlichen in die irdische Sphäre gedeutet. Theologie und Weiterklärung fallen hier noch in eins, ausgedrückt v. a. in den Genealogien, die man zu Hauf in Hesiods *Theogonie* findet und die, Martin West es einmal ausgedrückt hat, „das Rückgrat“ („the backbone“) des Lehrgedichts ausmachen.³⁰ Im Grunde kann die *Theogonie* als eine Reflexion über jene von Latour genannte „metamorphe Zone“ gelesen werden, die schließlich die vielfältigen „Metamorphosen“ der Götter, Heroen und materiellen Phänomene als handelnde Akteure hervorbringt. Doch auch diese prozesshaften Kreisläufe der Kosmogonie sind nicht als losgelöst vom theologischen Kontext zu betrachten, zumal die mythologischen Figuren in ihrem Handeln mit anthropogenen Attributen versehen werden. In Hesiods *Werke und Tage* ist dieser menschliche Bezugsrahmen noch stärker ausgedrückt, gerade mit Blick auf die Entstehung der Moral und des Rechts, der *dikē*, die innerhalb der Biosphäre dem Menschen zu eigen ist.³¹ Besonders in den *Werken und Tagen* ist diese menschliche Sphäre der nichtmenschlichen gegenübergestellt, indem das menschliche Recht nicht nur als ein Aspekt dargestellt wird, das den Menschen etwa von der Tierwelt trennt, sondern indem menschliches Handeln auf die Ding- und Tierwelt wirkt. Freilich werden die Naturzeichen und materiellen Kontexte einer archaischen, agrarischen Lebenswelt geschildert, aber immer unter Bezugnahme auf menschliches Handeln. In Latours Perspektive kann man das von Hesiod geschilderte Ensemble

²⁹ Hes. theog. 116–182.

³⁰ Martin L. West, Hesiod. *Theogony*. Edited with Introduction and Commentary. Oxford 1966, 31.

³¹ Hes. erg. 275.

durchaus als Akteur-Netzwerk betrachten, aber im hesiodischen Werk ist auf der Akteur-Seite lediglich der Mensch zu verorten – die Dinge haben bei ihm noch keine autonome Präsenz und auch das, was man als das „Politische“ bei Hesiod bezeichnen könnte, hat seinen Platz innerhalb einer sozialen (und darüber hinaus ungleichen) Welt. Wir kommen in unseren Interpretationen also nicht weiter, wenn wir antike Texte wie Hesiods Lehrgedichte von einer Latour'schen Warte aus lesen; sondern es macht mehr Sinn, wenn wir ihren je spezifischen Kontext, ihren „Sitz im Leben“, betrachten und fragen, inwiefern sie Modelle der Welterklärung mit Hilfe poetischer Mittel lieferten. Hesiods *Werke und Tage* weisen nämlich nicht nur einen starken Lebensbezug auf, sondern erschließen in ihren ethischen Überlegungen einen Gedankenraum, der sie auch heute noch als Textressource wertvoll macht – sowohl in ihrem Quellenwert für die archaische Zeit wie auch in ihrer der Alltagswelt enthobenen Ästhetik, die uns Verbindungslinien zwischen heute und damals ziehen lässt, uns aber auch die Andersartigkeit und Fremdheit der archaischen Vorstellungswelt vor Augen führt.

Es würde nun zu kurz greifen, die Bedeutung antiker Textressourcen für unseren gegenwärtigen Umweltdiskurs vor dem Hintergrund des eben Geschilderten als gering zu veranschlagen. Im Kontext einer „Ökologie ohne Natur“ lässt sich nämlich mit einiger Berechtigung danach fragen, ob man die Archaik (und auch noch Klassik) nicht als eine Zeit denken kann, die bereits eine Ökologie bzw. eine Kultur ohne Natur kannte. Eine Antike „vor der Natur“ erscheint vor dem Hintergrund von Latours oder Mortons Gedanken wie ein Desiderat,³² auch im Kontext eines kosmologischen Perspektivismus eines Philippe Descola oder Eduardo Viveiros de Castro. Wie eingangs erwähnt diskutiert Descola in einem Abschnitt von ‚Jenseits von Natur und Kultur‘ auch antike Vorstellungen vom interaktiven Wechselverhältnis zwischen Mensch und Umwelt.³³ „Natur“, in unserem heutigen Wortverständnis, sucht er bei den von ihm genannten Schriftstellern wie Homer, Hesiod oder Aristoteles vergebens. Nach Descola findet sich weder „jenes Individuationsprinzip, das bestimmten Entitäten der Welt eigentümlich

³² Siehe zu diesem Gedanken Brooke Holmes, Foreword: Before Nature?, in: Schliephake, Christopher (Hrsg.), *Ecocriticism, Ecology, and the Cultures of Antiquity*. Lanham, MD 2017, ix–xiii.

³³ Siehe dazu v. a. Descola, *Jenseits von Natur und Kultur* (wie Anm. 1), 107–112.

ist“ noch die Idee, „dass Dinge, die eine besondere „Natur“ haben, auch ein besonderes ontologisches Ganzes, *die* Natur, bilden könnten, unabhängig von den menschlichen Werken [...]“.“³⁴ Menschliche und nicht-menschliche Welt bilden demnach noch keine getrennten Sphären. Das steht keineswegs im Widerspruch zu dem oben genannten einseitigen anthropogenen (oder göttlichen) Handlungsbegriff. Es unterstreicht vielmehr die bereits von Alexander von Humboldt getroffene Beobachtung, dass die griechische Literatur arm an Naturdarstellungen war,³⁵ dass die Natur also noch nicht als etwas anderes (im Sinne einer wahrnehmbaren, von der menschlichen Lebenswelt getrennten physischen Entität mit eigenen Gesetzen) erschien, von dem die Kultur sprechen konnte. Häufig mit „*physis*“ übersetzt ist unsere moderne Bedeutung des Begriffs Natur, die ein Spektrum aufweist, das Umwelt, Landschaft, Flora und Fauna, und darüber hinaus die kosmische Gesamtheit bezeichnet, so in keinem semantischen Feld eines altgriechischen Lexems zu finden.³⁶ Allerdings ist die Sachlage kompliziert. „*Physis*“ hat selbst eine Begriffsgeschichte, die von Homer³⁷ und der vorsokratischen Kos-

³⁴ Descola, *Jenseits von Natur und Kultur* (wie Anm. 1), 108. Hervorhebung im Original.

³⁵ Alexander von Humboldt, *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*. Zweiter Band. Stuttgart 1847, 6–7.

³⁶ Vgl. Holmes, *Foreword: Before Nature?* (wie Anm. 32), ix. Es gibt sicher auch Überschneidungen mit dem modernen Gebrauch des Begriffs Natur, z. B. in der Bezeichnung von Normen, die strukturieren, was es heißt, die Definition einer Sache x zu erfüllen, oder in der Umschreibung von vom Menschen unabhängigen Kräften. In der Archaik und im klassischen Griechenland scheint die Bedeutung von Natur immer im Sinne von „Natur einer Sache,“ die „Art, das Merkmal einer Sache“ verwendet zu werden, während, wie Brooke Holmes gezeigt hat, der Begriff im Hellenismus eine Erweiterung erfährt und dann tatsächlich ein transindividuelles, oft rationales Konzept allen kosmischen Seins aufweist, das Ähnlichkeiten zu unserem Begriff der Natur zeigt (x–xii). Zum Begriff „*physis*“ und der nur unzureichenden Übersetzung mit „Natur“ auch *Serenella Iovino*, *Afterword: Revealing Roots – Ecocriticism and the Cultures of Antiquity*, in: Schliephake, Christopher (Hrsg.), *Ecocriticism, Ecology, and the Cultures of Antiquity*. Lanham, MD 2017, 309.

³⁷ Im zehnten Buch der *Odyssee* beschreibt Homer damit die Eigenschaften einer Pflanze und zwar ausdrücklich im Sinne ihrer eigenen, besonderen „Natur“ – nicht im weiterführenden Sinne, wonach die Pflanze als Repräsentantin der Natur als solcher zu verstehen wäre. Hom. Od. 10,303. Vgl. zu dieser Stelle auch *Vittoria Prencipe*, *Imper-*

mologie bis hin zu Aristoteles reicht, der seine philosophischen Vorgänger häufig als „Physiologen“ (physiologi) bezeichnet.³⁸ „Physis“ (ebenso wie „natura“) ist polyvalent und man müsste diese Begriffsgeschichte noch vertiefen, um sie tatsächlich in ihren Einzelheiten zu erfassen.³⁹ Wie Brooke Holmes es ausdrückt:

However much we may want to throw out “nature” altogether or sideline it in the practice of ecocriticism, it still remains deeply embedded in how we organize our own thinking about the non-human world, haunting forms of scientific inquiry and the epistemic modes of literature alike. It therefore still shapes what we look for when we turn to the past, and especially the Greco-Roman past, to challenge or enrich contemporary conceptual work. In negotiating with the ancient evidence, we can neither dismiss the category of nature as altogether misleading but nor is physis as familiar as it may seem. The relations of continuity and discontinuity that we construct in pursuing ecocriticism or Environmental Humanities in relationship to Greco-Roman antiquity thus carry their own dangers but also their own promise. Neither radically other nor overly familiar, the ancient material, together with its complex reception history, holds the potential to animate in its own way what we might call an untimely ecology at a moment when ecological thinking has become especially fertile ground.⁴⁰

Holmes Konzept einer „untimely ecology“ ist in diesem Zusammenhang ungemein treffend, zumal es auf die Verbindungslinien und Differenzen zwischen Antike und Moderne hinweist. Antike Texte können uns eine neue Vorstellung davon vermitteln, wie Menschen einer anderen Zeit auf ihre Umwelt geblickt haben und wichtige Impulse liefern, um über die ideengeschichtliche Dichotomie zwischen Kultur und Natur nachzudenken. Gerade mit Blick auf Naturdarstellung und -vorstellung in antiken Texten ist jedenfalls noch viel Arbeit zu leisten, die auch

vious Nature as a Path to Virtue: Cato in the Ninth Book of *Bellum Civile*, in: Schliephake, Christopher (Hrsg.), *Ecocriticism, Ecology, and the Cultures of Antiquity*. Lanham, MD 2017, 133–134.

³⁸ Zur griechischen Naturphilosophie und ihrer Relevanz im Kontext der modernen Umweltdebatten siehe auch das „NeoPreSocratic Manifesto“ des amerikanischen Philosophen *J. Baird Callicott*, *Worldview Remediation in the First Century of the New Millennium*, in: Oppermann, Serpil Iovino, Serenella (Hrsg.), *Environmental Humanities: Voices from the Anthropocene*. Lanham, MD 2017, 135–136.

³⁹ Vgl. dazu die Übersicht bei *Arthur O. Lovejoy/George Boas*, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimore 1935, 447–456.

⁴⁰ Holmes, Foreword: Before Nature? (wie Anm. 32), xii.

im gegenwärtigen Ringen um neue Ontologien vielversprechende Anknüpfungspunkte liefern könnte. Der vorliegende Aufsatz versteht sich lediglich als Wegweiser in diese Richtung, nicht als endgültige Lösung. Dass es durchaus mehrere Wege geben kann, die es zu beschreiten gilt, möchte ich im abschließenden letzten Teil zeigen.

III. Kulturökologie und antike Textressourcen

Ein theoretischer Strang der Environmental Humanities, um den sich mittlerweile ein eigenes Paradigma aufgebaut hat, ist eine Form der literarischen Ökologie, nämlich die sog. Kulturökologie.⁴¹ Ursprünglich von interdisziplinären Denkern wie Gregory Bateson oder, im deutschsprachigen Raum, von Gernot und Hartmut Böhme sowie Peter Finke beeinflusst, bezeichnet die Kulturökologie einen Forschungsansatz, der untersucht, inwieweit menschliche Kulturformen durch die Auseinandersetzung mit der natürlichen Umwelt geprägt werden und inwiefern sie umgekehrt ihre natürliche Umwelt prägen. Die Kultur erscheint dabei nicht in einem Gegensatz zur Natur, sondern als eine menschliche Kommunikationsform, in der sich die Natur manifestiert hat und die, gleich den Prozessen der nicht-menschlichen Umwelt, evolutionären Prozessen unterliegt. Dabei rückt v. a. das spezifische, durch Literatur vermittelte Welt- und Überlebenswissen⁴² in den Blick, das sich seit den frühen Schriftkulturen in Texten manifestiert hat und das innerhalb der Moderne einer starken, spezialisierten Aufspaltung in unterschiedliche wissenschaftliche Disziplinen gefolgt ist. Der literarischen Ökologie geht es dabei allerdings nicht darum, einfach nur diesen Prozess abzubilden, kritisch zu reflektieren oder wissenschaftliche Weltansichten zu hinterfragen, sondern vielmehr ein spezifisches Wissen literarischer Texte in den Mittelpunkt zu stellen, wie es in entpragmatisierten, imaginativen Prozessen und Weltentwürfen zur Geltung kommt. Es geht dabei auch darum, die vermeintlichen disziplinären und epistemischen Gräben zu überwinden und die Literatur als ein Medium darzustellen,

⁴¹ Dass die Kulturökologie mittlerweile einen gleichgeordneten Platz neben anderen kulturwissenschaftlichen Forschungsrichtungen zur Umwelt beanspruchen kann, zeigen mehrere Veröffentlichungen der letzten Zeit, insbesondere der Sammelband *Hubert Zapf* (Hrsg.), *Handbook of Ecocriticism and Cultural Ecology*. Berlin 2016 (wie Anm. 17).

⁴² *Ottmar Ette*, *Überlebenswissen. Die Aufgabe der Philologie*. Berlin 2004.

das unterschiedliche Perspektiven zur Anschauung bringen und so miteinander kombinieren kann, dass neue ästhetische Formen des Ausdrucks entstehen, die wissenschaftliche Einsichten mit Aspekten verbinden kann, die in szientistischen Weltmodellen nur wenig Platz haben, in den allgemeinen menschlichen Lebenswelten aber umso wichtiger sind, wie etwa Emotion, Erfahrung, (Aber)Glaube usw. Das durch Literatur vermittelte Wissen wird also als eine Art Textressource verstanden, die nicht nur ein intertextuell überliefertes, geschichtlich gewachsenes Reservoir des menschlichen kulturellen Ausdrucks anbietet, sondern die durch selbstreflexive Prozesse und ethische Einsichten selbst auf die Lebenswelt zurückwirken kann. Literatur ist eine Quelle kulturellen Wissens, die nach Ansicht der Kulturökologie wie eine ökologische Kraft innerhalb des übergeordneten kulturellen Diskurses wirkt. Und zwar derart, dass sie symbolisch „die fundamentale Verflechtung zwischen Kultur und Natur in Geschichten des menschlichen Ursprungs (genesis), der Metamorphose, der symbiotischen Co-Evolution zwischen verschiedenen Lebensformen“⁴³ darstellt.

Diesen evolutionären Aspekt macht besonders der Wissenschaftstheoretiker Peter Finke stark, der argumentiert, dass sich menschliche Populationen nicht nur durch biologische, sondern auch durch kulturelle Prozesse an ihre natürliche Umwelt anpassen und dass auch kulturelle Texte imaginativer Art als Überlebensressourcen anzusehen sind. In Finkes „Ökologie des Wissens“ sind einerseits biologische Evolutionstheorie und andererseits Systemtheorie und sprachwissenschaftliche Ansätze miteinander verbunden, um die angesprochenen disziplinären Gräben zu überwinden, aber auch um das Konzept eines kulturellen Ökosystems zu entwickeln.⁴⁴ Nach Finke entwickeln sich kulturelle Ökosysteme in engem Zusammenhang mit natürlichen Ökosystemen, bringen dabei aber ihre eigenen Selektions- und Selbst-

⁴³ *Hubert Zapf*, Cultural Ecology, the Environmental Humanities, and the Transdisciplinary Knowledge of Literature, in: Oppermann, Serpil Iovino, Serenella (Hrsg.), *Environmental Humanities: Voices from the Anthropocene*. Lanham, MD 2017, 65 (meine Übersetzung).

⁴⁴ *Peter Finke*, *Die Ökologie des Wissens: Exkursionen in eine gefährdete Landschaft*. Freiburg 2005.

erneuerungsmechanismen hervor. Als wesentliches Bindeglied zwischen der natürlichen und kulturellen Sphäre⁴⁵ wird dabei die Sprache betrachtet, da sie ihren Ursprung in vorkulturellen Formen der Informationsübermittlung und Kommunikation hat, diese Inhalte jedoch zunehmend in immer abstraktere und symbolisch überfrachtete Arten des menschlichen Ausdrucks und der Interpretation überführt hat. Kultur weist dabei eine „ökosystemische Organisationsform“ auf, die „jene spezifische Kreislaufstruktur von erzeugenden, verarbeitenden und rückführenden Prozessen“ hat, „die wir von den internen Energieverarbeitungszyklen der natürlichen Ökosysteme kennen.“⁴⁶ Gleichzeitig stellt sie etwas in der Evolutionsgeschichte neuartiges und spezifisch anthropogenes dar, denn die Kultur wird von Finke als etwas verstanden, das nicht nur innerhalb von Lebenswelten und Biographien eine spezifische Kraft entfalten kann, sondern das geradezu überlebensnotwendig für die menschliche Psyche schlechthin ist: „Unsere jeweilige Kultur ist für uns dasjenige, was der Wald für den Specht und das Meer für den Wal ist: der konkrete und abstrakte Raum unseres geistigen Lebens.“⁴⁷ Besonders indem Kultur (und hier v. a. die Literatur) die Offenheit und potentielle Vielfalt der Natur als ein wesentliches strukturelles Merkmal übernommen hat, „stellt [sie] uns potentielle kulturelle Welten auf allen Ebenen in einer sprachlichen Darstellungsform vor Augen.“⁴⁸ Sie wird eine geistige Ressource, mit deren Hilfe verschiedene Zukunftsentwürfe und die Vielfalt des Lebens in all seinen Facetten aufscheinen kann, was auch die nicht-menschliche Biosphäre mit einschließt.

Der Augsburger Amerikanist Hubert Zapf hat diesen Ansatz weitergedacht und eine Theorie einer kulturellen Ökologie in der Literatur vorgelegt. In seiner Monographie „Literature as Cultural Ecology: Sustainable Texts“, schreibt er gleich zu Beginn über die Verbindung zwischen Literatur und natürlicher Lebenswelt:

⁴⁵ Nach Finke ist „alles Kultur, was nicht Natur ist. Als Natur definiert [die Evolutionäre Kulturökologie] den Geltungsbereich der sog. Naturgesetze.“ *Peter Finke*, Die Evolutionäre Kulturökologie: Hintergründe, Prinzipien und Perspektiven einer neuen Theorie der Kultur, in: *Anglia* 124.1, 2006, 185.

⁴⁶ *Finke*, Die Evolutionäre Kulturökologie (wie Anm. 17), 191.

⁴⁷ *Finke*, Die Evolutionäre Kulturökologie (wie Anm. 17), 192.

⁴⁸ *Finke*, Die Evolutionäre Kulturökologie (wie Anm. 17), 208.

[...] cultural ecology looks at the interaction and living interrelationship between culture and nature, without reducing one to the other. Literature is seen as a cultural form in which this living interrelationship is explored in specifically productive ways, providing a site of critical self-reflection of modern civilization as well as a source of creative cultural self-renewal. This is not merely a question of thematic orientation or content but of the aesthetic processes staged in imaginative texts, which in this sense can be described as functioning like an ecological force within the larger system of cultural discourses. A cultural ecology of literature is based on a functional-evolutionary view of cultural and literary history, in which literary texts as imaginative and artistic forms of textuality have acquired specific qualities, modes, and features of writing that are both interrelated with and different from other forms of writing. Literature is described as a transformative force of language and discourse, which combines civilizational critique with cultural self-renewal in ways that turn literary texts into forms of sustainable textuality.⁴⁹

Dieser Ausschnitt macht sehr deutlich, inwiefern Zapfs Ansatz imaginative Texte selbst als kulturelle Ressource begreift, die die Wissensinhalte einer Kultur kritisch prüfen, imaginativ erweitern und beständig erneuern kann. Es geht allerdings dabei nicht alleine darum, festzustellen, dass die natürliche Umwelt Eingang in die Textwelten findet und dass andererseits Texte die Umwelt mit Bedeutung versehen, die es auszuhandeln gilt; sondern es geht auch darum zu zeigen, dass literarische Texte selbst als Ressource anzusehen sind, die jenseits eines pragmatischen Wirklichkeitsbezugs auch einen imaginativen Raum öffnen, in dem Arten des Zugangs zur Welt überprüft und beständig, ja spielerisch verhandelt werden. In diesem Zusammenhang kommt den antiken Texten, auf denen unser Literaturkanon fußt, eine besondere, grundlegende Bedeutung zu; ich würde sogar behaupten, dass sich in ihrer Rezeption die nachhaltige Dimension der Kultur selbst manifestiert.⁵⁰ Gerade in der Beschäftigung mit antiken Texten, ihrer Rezeption und Interpretation deutet sich ein kulturelles Potential an, das zeitliche Tiefendimensionen, diskursive Verbindungen bzw. Traditionslinien und Relationalität zwischen heute und damals (bei aller Gemeinsamkeit bzw. allen

⁴⁹ Hubert Zapf, *Literature as Cultural Ecology: Sustainable Texts*. London 2016, 3–4.

⁵⁰ Zur „kulturellen Nachhaltigkeit“ der antiken Überlieferung sowie zur Frage, ob die Antike bereits Formen von „Nachhaltigkeit“ kannte vgl. Christopher Schliephake/Natascha Sojc Gregor Weber (Hrsg.), *Nachhaltigkeit in der Antike: Diskurse, Praktiken, Perspektiven*. Stuttgart 2020.

Unterschieden) hervorhebt. Finke hat dafür den Begriff „Nachhaltigkeitsstruktur“⁵¹ gefunden; Zapf spricht von „sustainable textuality“, die es Kulturen nicht nur möglich macht, Wissensinhalte über Generationen hinweg weiterzugeben, sondern auch beständig kreative Prozesse anzutreiben, aus der sich die Kultur immer wieder selbst erneuern kann.

Dies wird nicht nur in modernen theoretisch gelagerten Texten der Umweltdebatte oder in gegenwärtigen Romanen deutlich, die im Kontext der ökologischen Krise angesiedelt sind, und die gleichsam eine zunehmend poetologische Reflexionen über die Rolle der Imagination beinhalten,⁵² sondern auch in den bis in die Antike zurückreichenden kulturgeschichtlichen Traditionen verschiedener Kulturen, innerhalb derer über den menschlichen Platz in der natürlichen Umwelt nachgedacht wurde und die weiterhin zentrale Texte des weltliterarischen Kanons ausmachen. Man denke in diesem Zusammenhang etwa an das Gilgamesch-Epos,⁵³ das die menschliche Erfahrungswelt innerhalb einer geteilten Biosphäre verortet und die Nähe zwischen menschlichem Handeln und Fühlen und nichtmenschlichen Wesen beispielhaft zur Anschauung bringt – symbolisch verdichtet ist diese Interaktion in der Figur des Enkidu, einem Wilden, der mit Tieren aufwächst und der nach und nach in die Sphäre der menschlichen Stadtkultur eingeführt wird, um schließlich mit seinem Freund Gilgamesch Abenteuer zu erleben, die wiederum den Blick auf eine nichtmenschliche Welt eröffnen.⁵⁴ Dabei findet sich die Kraft der Natur nicht nur im Motiv der Sintflut versinnbildlicht, sondern auch im vergeblichen Streben des halbgöttlichen Gilgamesch, sich mit der ganzen Welt zu messen (das Motiv der Erkundung spielt hier eine große Rolle) – ein Ansinnen, dass seine Grenzen an den Naturgesetzen hat.⁵⁵ Hier stehen bereits wesentlichen Aspekte

⁵¹ Peter Finke, *Die Evolutionäre Kulturökologie* (wie Anm. 17), 197.

⁵² Vgl. dazu etwa Amitav Gosh, *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable*. Chicago 2016. Goshs theoretisch gelagerter Text ist eine poetologische Reflexion über die Darstellbarkeit des Klimawandels mit Hilfe literarischer Mittel und lotet die Grenzen der Imagination in diesem Kontext aus – Gosh ist insofern ein interessantes Beispiel, als er in seinen Romanen immer wieder die Wechselwirkung zwischen natürlicher Umwelt und Eingriffen des Menschen behandelt und seine eigenen poetologischen Überlegungen quasi selbst in seinen Werken zur Anschauung bringt.

⁵³ Stefan M. Maul, *Das Gilgamesch-Epos*. München 2012.

⁵⁴ Vgl. Louise Westling, *Darwin in Arcadia. Brute Being and the Human Animal Dance from Gilgamesh to Virginia Woolf*, in: *Anglia* 124, 2006, 11–43.

⁵⁵ Vgl. Stefan M. Maul, *Das Gilgamesch-Epos* (wie Anm. 53), 13.

einer literarischen Ökologie vor uns, nämlich mit Hilfe der Imagination den Platz des Menschen innerhalb eines großen Kosmos zu erkunden, über Entstehung von Kultur und Wissen nachzudenken und Geschichten zu erzählen, die Vorstellungen von Moral, Ethik und Recht in einem fiktiven Weltentwurf zur Anschauung zu bringen. In seiner Breitenwirkung ist das Gilgamesch-Epos keineswegs zu unterschätzen und hat auf viele moderne Schriftsteller gewirkt, die in ihrem eigenen literarischen Schaffen die „Arbeit am Mythos“ fortsetzen.⁵⁶

Diese letzte Feststellung lässt sich auch bei Betrachtung eines anderen, für die Literaturgeschichte noch grundlegenden Textes, nämlich Homers *Ilias*, treffen. Wie Wai Chee Dimock in einer bemerkenswerten Lektüre des Epos bemerkt hat, die Homers Text in das Anthropozän holt, kann Homers Darstellung des Kriegsgeschehens mit einer Naturkatastrophe verglichen werden.⁵⁷ Die Ebene vor Troja ist bemerkenswert wetterlos, zwar ist immer wieder von Wirbelstürmen, Blitzen, Erdbeben usw. die Rede, aber meistens nur auf der Ebene des Vergleichs, es sind vielmehr die menschlichen Protagonisten, die gleich Naturgewalten wirken und deren eigene Menschlichkeit damit von Anfang an auf dem Spiel steht. Es gibt aber eine Naturgewalt oder -präsenz, die diese Sprachebene des Simile verlässt und die in den Vordergrund rückt und zwar der Fluss Skamandros im 21. Buch der *Ilias*.⁵⁸ Skamandros tritt selbst in Erscheinung und Achill ist in der Auseinandersetzung mit dem Fluss durchaus besorgt, dass, sollte er die Auseinandersetzung nicht überleben, er nicht durch eine rituelle Bestattung in den Kontext der menschlichen Gemeinschaft zurücküberführt werden könnte, sondern vielmehr den Fischen zum Fraß bleiben würde.⁵⁹ Skamandros begegnet Achill aber nicht personifiziert in Menschengestalt, sondern behält seine ursprüngliche Fluss-Natur bei. Das einzige Merkmal, durch das der Fluss anthropomorphisiert wird, ist die Sprache und es ist klar, dass es um Vorstellungen der Moral und der Ethik geht, wenn

⁵⁶ Vgl. etwa Wai Chee Dimock, Low Epic: A Response to Mark McGurl, in: Critical Inquiry 39, 2013, 614–631.

⁵⁷ Wai Chee Dimock, After Troy: Homer, Euripides, Total War, in: Felski, Rita (Hrsg.), Rethinking Tragedy, Baltimore 2008, 66–81.

⁵⁸ Vgl. für das Folgende Brooke Holmes, Situating Scamander: 'Natureculture' in the *Iliad*, in: Ramus 44.1–2, 2015, 29–51.

⁵⁹ So auch die Drohung des Skamandros an Achill (Hom. Il. 21,316–323).

Skamandros' Zorn durch Achills Verletzungen des Ehrencodex wachgerufen wird sowie durch Skamandros' eigenen Wunsch, Troja zu beschützen. Diese affektierte Allianz mit den Trojanern sowie die fluide Dynamik der Flusselemente Wasser und Wind machen die Vermischung von kulturellen und natürlichen Faktoren deutlich, die den Fluss in der imaginativen Darstellung Homers zu einer Art Hybrid werden lassen. Wie Brooke Holmes dargelegt hat, ist die fluide Natur des Flusses selbst in den Text eingelassen, indem der Fluss anfangs nämlich noch als ein Aspekt der Landschaft um Troja erscheint, sich später aber in einen moralisch-agierenden Akteur wandelt und später, auch durch das Eingreifen der Götter, wieder in den Rang eines natürlichen Quells zurückverwandelt.⁶⁰

Zu Beginn des 21. Buches erscheint Skamandros noch als Fluss, in den Achill die halbe Armee der Trojaner hineintreibt und erbarmungslos und wie von Sinnen niedermetzelt. Über fast 200 Verse hinweg wird beschrieben, wie der Fluss dadurch verschmutzt wird und als Quelle versiegt, auch weil er aus eigener Kraft nicht mehr zum Meer fließen kann. Das Motiv des Todes wird dabei von der Ebene der Menschen auf die Ebene der Natur übertragen und versinnbildlicht das Morden, das vor den Toren Trojas stattfindet. Dieser wird in den Duellen Achills mit Lycaon und Astropaeus besonders deutlich, denen er eben jene althergebrachte Bestattung verweigert und ihre Leichen stattdessen in den Fluss wirft, wo sie entweder aufs offene Meer hinausgetragen oder von den Fischen verzehrt werden. Diese Transgression Achills ruft Skamandros als moralischen Akteur auf den Plan, der sich direkt an Achill wendet und ihm seine Grenzüberschreitungen vorhält.⁶¹ Schließlich wird sich der Fluss selbst mit aller Gewalt auf Achills Schild werfen, um seinem Treiben Einhalt zu gebieten und die Trojaner vielleicht doch noch zu retten.⁶² Hera und Hephaistos aber retten Achill vor dem tosenden Fluss, der hier zwar als destruktive Naturkraft erscheint, aber aus der Sicht der Trojaner dennoch als positives Element. Erst durch Skamandros' Niederlage gegen Hephaistos scheint Trojas Niederlage

⁶⁰ Brooke Holmes, *Situating Scamander* (wie Anm. 58), 34.

⁶¹ Hom. Il. 21,218–221.

⁶² Hom. Il. 21,136–138.

besiegelt.⁶³ Der enge Zusammenhalt zwischen dem Fluss und den Trojanern⁶⁴ begründet sich dabei nicht auf einzelnen Ereignissen, sondern auf einer gemeinsamen geologischen Genealogie und einer Gemeinschaft zwischen Mensch und natürlicher Umwelt in einem geteilten Raum. Homers *Ilias* macht diesen Zusammenhang deutlich und reflektiert anhand von Achills transgressivem Verhalten, wie der Krieg diesen Gemeinschaftsgedanken zwischen Mensch und Natur verletzt. Troja beschränkt sich nicht alleine auf die Stadt, sondern ragt weit in die Ebene hinein, deren Leben durch das Flusswasser genährt wird. Das kulturökologische Narrativ der *Ilias* wird dabei zu einer literarisch-sprachlichen Reflexion über das Verhältnis von Mensch und dem Nicht-Menschlichen auf der einen Seite; und über Werte der Gemeinschaft, hier v. a. ausgedrückt durch die Fragen der Bestattung, die sich aber auch in eben jenem Verhalten gegenüber der nicht-menschlichen Umwelt zeigen können. Das Medium der Imagination wird dabei selbst eine Ressource, in der Werte verhandelt werden und über die ausgedrückt werden kann, was sich sonst der Darstellbarkeit oder Wahrnehmung entziehen kann: die autonome Präsenz des Nicht-Menschlichen, die Interaktionen zwischen menschlichem Handeln und natürlicher Lebenswelt, die Wissensinhalte der Kultur und die ethischen Maßstäbe, die überhaupt für gemeinschaftliches Zusammenleben konstitutiv sind. So sprechen die antiken Textressourcen auch heute noch zu uns und sind es unbedingt wert, dass wir uns ihnen immer wieder aufs Neue zuwenden.

Was jedenfalls die aktuelle kulturwissenschaftliche Theorie bezüglich des Umweltdiskurses angeht, so hoffe ich, gezeigt zu haben, dass die antiken Texte einerseits eine Quelle darstellen, aus denen sich vielfältige ideengeschichtliche Traditionslinien speisen, dass sie uns aber andererseits auch vor Probleme darstellen, die ihre Andersartigkeit betonen. In moderne Dichotomien zwischen Natur und Kultur können sie zumindest nicht ohne Weiteres eingeordnet werden; sie können aber sowohl mit Blick auf eine neue Ontologie, die binäre Denkschemata überwinden will, produktiv wirken als auch im Aufzeigen der imagina-

⁶³ Brooke Holmes, *Situating Scamander* (wie Anm. 58), 51.

⁶⁴ Brooke Holmes, *Situating Scamander* (wie Anm. 58), 49 spricht von „fluid dynamics of care“.

tiven Kräfte, die die Literatur seit jeher zu einem Gedankenlaboratorium machen, das menschliche und nichtmenschliche Akteure aufeinander bezieht und die Wechselseitigkeit von Natur und Kultur deutlich macht. Denn am Ende bleibt die Feststellung, dass der Mensch ohne beide, ganz gleich wie man sie gegeneinander gewichtet oder zueinander verortet, nicht existieren kann.

Literaturverzeichnis

- Gregory Bateson*, Steps to an Ecology of Mind. Chicago 2000 [1972].
- J. Baird Callicott*, Worldview Remediation in the First Century of the New Millenium, in: Oppermann, Serpil/Iovino, Serenella (Hrsg.), Environmental Humanities: Voices from the Anthropocene. Lanham, MD 2017, 133–154.
- Paul J. Crutzen/Eugen F. Stoermer*, The ‘Anthropocene,’ in: Global Change Newsletter 41, 2000, 17–18.
- Philippe Descola*, Jenseits von Natur und Kultur. Frankfurt a.M. 2013.
- Wai Chee Dimock*, After Troy: Homer, Euripides, Total War, in: Felski, Rita (Hrsg.), Rethinking Tragedy. Baltimore 2008, 66–81.
- Wai Chee Dimock*, Low Epic: A Response to Mark McGurl, in: Critical Inquiry 39, 2013, 614–631.
- Ottmar Ette*, ÜberLebenswissen. Die Aufgabe der Philologie. Berlin 2004.
- Peter Finke*, Die Ökologie des Wissens: Exkursionen in eine gefährdete Landschaft. Freiburg 2005.
- Peter Finke*, Die Evolutionäre Kulturökologie: Hintergründe, Prinzipien und Perspektiven einer neuen Theorie der Kultur, in: Anglia 124.1, 2006, 175–217.
- Greg Garrard*, Ecocriticism. London 2012.
- Greg Garrard* (Hrsg.), The Oxford Handbook of Ecocriticism. Oxford 2014.
- Cheryll Glotfelty*, Introduction: Literary Studies in an Age of Environmental Crisis, in: Glotfelty, Cheryll/Fromm, Harold (Hrsg.), The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology. Athens, GA 1996, xv–xxxvii.
- Amitav Gosh*, The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable. Chicago 2016.
- Donna Haraway*, The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness. Chicago 2003.

- William V. Harris* (Hrsg.), *The Ancient Mediterranean Environment between Science and History*. Leiden 2013.
- Ursula Heise*, *The Hitchhiker's Guide to Ecocriticism*, in: *PMLA* 121.2, 2006, 503–516.
- Ursula Heise*, Rez. zu: Timothy Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World* Minneapolis 2013, in: *Critical Inquiry* 41.2, 2014, 460–461.
- Ursula Heise/John Christensen/Michelle Niemann* (Hrsg.), *The Routledge Companion to the Environmental Humanities*. London 2017.
- Ken Hiltner* (Hrsg.), *Ecocriticism. The Essential Reader*. London 2015.
- Brooke Holmes*, *Situating Scamander: 'Natureculture' in the Iliad*, in: *Ramus* 44.1–2, 2015, 29–51.
- Brooke Holmes*, *Foreword: Before Nature?*, in: Schliephake, Christopher (Hrsg.), *Ecocriticism, Ecology, and the Cultures of Antiquity*. Lanham, MD 2017, ix–xiii.
- Peregrine Horden/Nicholas Purcell*, *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*. Malden, MA 2004.
- J. Donald Hughes*, *Pan's Travail: Environmental Problems of the Ancient Greeks and Romans*. Baltimore 1994.
- Alexander von Humboldt*, *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*. Zweiter Band. Stuttgart 1847.
- Serenella Iovino*, *Ecocriticism and a Non-Anthropocentric Humanism. Reflections on Local Natures and Global Responsibilities*, in: Volkmann, Lorenz/Grimm, Nancy/Detmers, Ines/Thomson, Katrin (Hrsg.), *Local Natures, Global Responsibilities. Ecocritical Perspectives on the New English Literatures*. Amsterdam 2010, 29–54.
- Serenella Iovino*, *Afterword: Revealing Roots – Ecocriticism and the Cultures of Antiquity*, in: Schliephake, Christopher (Hrsg.), *Ecocriticism, Ecology, and the Cultures of Antiquity*. Lanham, MD 2017, 309–316.
- Albrecht Koschorke*, *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie*. Stuttgart 2013.
- Arthur O. Lovejoy/George Boas*, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimore 1935.
- Stefan M. Maul*, *Das Gilgamesch-Epos*. München 2012.
- Timothy Morton*, *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge, MA 2007.

- Timothy Morton*, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis 2013.
- Bruno Latour*, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt a. M. 2008 [1991].
- Bruno Latour*, *Das Parlament der Dinge*. Frankfurt a. M. 2001 [1999].
- Bruno Latour*, *Agency at the Time of the Anthropocene*, in: *New Literary History* 45, 2014, 1–18.
- Bruno Latour*, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge 2017.
- James Lovelock*, *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford 2000 [1979].
- Serpil Oppermann/Serenella Iovino* (Hrsg.), *Environmental Humanities. Voices from the Anthropocene*. Lanham, MD 2017.
- Vittoria Prencipe*, *Impervious Nature as a Path to Virtue: Cato in the Ninth Book of Bellum Civile*, in: *Schliephake, Christopher* (Hrsg.), *Ecocriticism, Ecology, and the Cultures of Antiquity*. Lanham, MD 2017, 131–146.
- Joachim Radkau*, *Natur und Macht. Eine Weltgeschichte der Umwelt*. München 2012.
- Hans Rupé*, *Homerus. Ilias griechisch-deutsch, mit Urtext, Anhang und Registern*. Berlin 2013.
- Christopher Schliephake* (Hrsg.), *Ecocriticism, Ecology, and the Cultures of Antiquity*. Lanham, MD 2017.
- Christopher Schliephake*, *The Environmental Humanities and the Ancient World. Questions and Perspectives*. Cambridge 2020.
- Christopher Schliephake/Natascha Sojc/Gregor Weber* (Hrsg.), *Nachhaltigkeit in der Antike: Diskurse, Praktiken, Perspektiven*. Stuttgart 2020.
- Otto Schönberger*, *Hesiod. Werke und Tage, Griechisch/Deutsch*. Stuttgart 2007.
- Christian Schwägerl*, *Menschenzeit. Zerstören oder gestalten? Wie wir heute die Welt von morgen erschaffen*. München 2012.
- Scott Slovic*, *Seasick among the Waves of Ecocriticism: An Inquiry into Alternative Historiographic Metaphors*, in: *Oppermann, Serpil/Iovino, Serenella* (Hrsg.), *Environmental Humanities. Voices from the Anthropocene*. Lanham, MD 2017, 99–111.
- Holger Sonnabend*, *Zwischen Fortschritt und Zerstörung: Mensch und Umwelt in der Antike*, in: *Schürmann, Astrid* (Hrsg.), *Physik/Mechanik (Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften in der Antike Bd. 3)*. Stuttgart 2005, 118–128.

- Lukas Thommen*, Umweltgeschichte der Antike. München 2009.
- Jakob Johann von Uexküll*, Umwelt und Innenwelt der Tiere. Berlin 1909.
- Eduardo Viveiros de Castro*, *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago 2015.
- Guidrun Vögler*, Öko-Griechen und grüne Römer? Düsseldorf 1997.
- Karl-Wilhelm Weeber*, Smog über Attika: Umweltverhalten im Altertum. Frankfurt a.M. 1990.
- Anton Weiher*, Homerus. *Odyssee* griechisch-deutsch. Berlin 2013.
- Harald Welzer*, Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird. Frankfurt a. M. 2010.
- Martin L. West*, Hesiod, *Theogony*. Edited with Prolegomena and Commentary. Oxford 1966.
- Louise Westling*, Darwin in Arcadia. Brute Being and the Human Animal Dance from Gilgamesh to Virginia Woolf, in: *Anglia* 124, 2006, 11–43.
- Louise Westling* (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Literature and the Environment*. Cambridge 2014.
- Wendy Wheeler*, The Biosemiotic Turn: Abduction, or, the Nature of Creative Reason in Nature and Culture, in Goodbody, Axel/Rigby, Kate (Hrsg.), *Ecocritical Theory: New European Approaches*. Charlottesville 2011, 270–282.
- Hubert Zapf*, Introduction, in: Zapf, Hubert (Hrsg.), *Handbook of Ecocriticism and Cultural Ecology*. Berlin 2016, 1–16.
- Hubert Zapf*, Literature as Cultural Ecology: Sustainable Texts. London 2016.
- Hubert Zapf*, Cultural Ecology, the Environmental Humanities, and the Transdisciplinary Knowledge of Literature, in: Oppermann, Serpil/Iovino, Serenella (Hrsg.), *Environmental Humanities: Voices from the Anthropocene*. Lanham, MD 2017, 61–80.